第 59 卷 第 5 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.59, No.5
2022 年 9 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Sep. 2022

先秦儒道性论研究的两重框架

曹　峰

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

摘　要: 研究儒家性论,最好使用具体属性、根本属性的框架。具体属性和根本属性的产生有先后之分。在具体属性的前提下,并无本性善或者本性恶之类的唯一选项。根本属性一旦确立,就具有了主导性、排他性和统摄性,必然走向形而上的维度。性善论、性恶论都是出于理论的需要,有意选择某种具体属性为根本属性,并将其放大为整体的结果。根本属性的出现是思想发展的必然产物,因为这可以使问题的解决简单化。研究道家性论,最好使用差异性、统一性的框架。差异性和统一性是同时产生的,都是道生万物的必然结果,统一性是道未分化时物性的整全状态,差异性是道分化后物性的个别状态。道家认为"反性复初""全性保真",即回归或修持事物的统一性,是进入理想境界的最佳途径,并能产生巨大的能量。而对于差异性的认识是把握事物的最佳入口,对于差异性的有效利用则是处理问题、解决矛盾的关键。

关键词: 儒家;道家;具体属性;根本属性;差异性;统一性

中图分类号:B 22　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)05-0030-12

引　言

"性"作为一个重要的哲学概念,表述的是人之为人、物之为物的基本特征或者说内在规定性。进入战国时代之后,关于"性"的学说开始活跃起来,性论成为诸子公共的话题,尤其在儒道两家那里得到最为集中的阐述。之后性论(包括人性论、心性论、性命论等)便成为中国古代思想演变的一条主线,在今天的中国哲学史、思想史写作中,性论是一个绕不开的话题,这方面的研究成果已经非常丰富。但笔者以为,目前的性论研究仍然存在着一些显著的问题。第一,目前的性论多以人性论或与之相关的心性论、性命论为主。因此,先秦性论往往被人性论代替,然而,在先秦诸子尤其道家这里,人性其实是物性的一个部分。① 因此,用性论比用人性论更为准确,这样可以更好地涵盖物性论、心性论、性命论等与性论相关的内容,也可以和战国时期同时盛行的"气论""命论""心论"形成对应。第二,目前的性论往往被分别割裂为儒家人性论、道家人性论等加以研究。儒家人性论集中聚焦于价值判断上的善恶问题,如"性善论""性恶论""性无善无恶""性善恶混""性可善可恶"以及相关的激发人性或改造人性的工夫论;道家人性论大多聚焦于人性的本始状态如"朴""真""虚""静""自然"以及异化之后如何"反性复初"的工夫论。② 然而,如前所言,进入战国时代之后,性论是个公共的话题,因此我们有必要讨论这个公共的话题作为整体性的问题如何被各家表达和使用,考察各家在性论问题上彼此的关联和影响,思考通过怎样的视角才能使各家性论呈现出其特殊的面貌。这些整体性的问题包括"性"发生的源头,"性"

收稿日期:2022-01-08

作者简介:曹峰,男,山西灵石人,中国人民大学哲学院教授。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目"黄老道家思想史"(项目编号:16ZDA106)的阶段性成果。

① 目前学界尚无关于"物性"的独立而系统的研究。

② 周耿的《先秦道家人性论研究》(成都:巴蜀书社 2019 年版)虽然以道家人性论为主要研究对象,但其《绪论》对于儒道人性论研究的主要论著、观点、方法有较好的概述,可参照。

的层次,“性”的地位,“性”的作用,“性”的价值,“性”的内在性、必然性,“性”的外显与异化,“性”的开发与完善,等等。第三,受时代背景和学术背景影响,以往的研究使用了大量的框架来为不同的性论定性。然而这些框架在多大程度上有效,是值得反思的,本文的重点也在于此。

毫无疑问,性论是个极为复杂的问题,这既和性论所涉问题的复杂性有关,同时也和今天性论研究在理论、方法、立场上的多元性差异性有关。前者无法改变,而后者可以调整。本文就是尝试提供一些新的思路,从而促使扑朔迷离的性论呈现出清晰的线索,使得今后的研究既简明易行,又便于显示出问题的核心。笔者认为有必要回到研究的起点,即考虑使用怎样的方法,才能使这项研究趋于优化,并有效地区分各家的性论,使之呈现出更为清晰的、立体的面貌来。本文的重点不在于先秦性论具体内容本身,而是希望尝试使用新的分析工具,为性论尤其是儒道性论的研究建立起新的框架。

过去的研究也建立过一些性论分析的框架,如张立文把历史上“性”的概念分为九义,认为这九义分别对应历史上九个时期。那就是“原始的生性→善恶之性→阴阳质性→自然之性→佛性→理性→心性→实体之性→以太之性”。① 黄开国提出儒家人性论在古代经历了三种基本理论形态,先秦儒家的性同一说,汉唐儒家以性三品说为主的性品级说,宋代以后儒家性同一说与性品级说的合一,并由此构成儒家人性论发展史上正反合的逻辑进程。② 李细成认为与儒家思想相关的人性论主要有六种:孟子的性善论,荀子的性朴论,韩非子的性私论,扬雄的性善恶混论,王充、韩愈的性三品论,张载、程颐、朱熹等人的天地之性与气质之性论。③ 但这些框架或者仅关注儒家,或者主要依据历史上的不同,而不是可以用于横向分析的更为综合性的工具。

张立文对上述九义,又按现代的理解,进一步总结为六个方面,即“性是区别于一切动物而为人所特有的属性”“性是人的自然性”“人性的善与恶”“成佛的内在原因或根据,称佛性”“性是天地万物和人生的本性、本体”“性是事物的具体属性”④。这是很有启发的梳理,但这样的梳理还只是孤立的概括,难以显现内在的层次和关联。方朝晖把“性”分为(1)“生”;(2)生理属性;(3)物理属性;(4)社会属性;(5)原初特性;(6)生长特性;(7)后天或特定属性等七种,可以说这是一种超越时代和学派的精细划分,对于我们从横向和纵向理解“性”的各个侧面有很大帮助。⑤ 但在精细化的同时,我们认为又丢失了重心,如下文所述,在性论最为发达的儒道性论中,“性”可以分出层次的主次高低来,对于高层次的“性”的凸显、重视、开发,是中国古代形而上学思维的重要体现,也是中国哲学的精彩部分,但也正因为对于高层次性论的过于重视,导致低层次性论长期得不到重视和有效地研究,因此,如果在分析框架上,把这两个层次体现出来,那么完整的性论研究才有可能真正建立起来。

此外,自然性和社会性(或称自然属性和道德属性)也是常见的分析框架,⑥这虽然有其一定的合理之处,但不是绝对的,就像后文所要详细讨论的那样,其实在古人看来,自然属性中包含社会属性是很正常的事,我们不能用今人的知识系统去简单区分。

在我看来,使用具体属性、根本属性的框架来研究道家性论,使用差异性、统一性的框架来研究儒家

---

① 张立文:《绪论》,岑贤安等著:《性》,北京:中国人民大学出版社 1996 年版,第 4 页。

② 参见黄开国:《先秦儒家人性论的理论总结——儒家人性同一说的集大成》,国际儒学联合会编:《国际儒学研究》第 11 辑,北京:国际文化出版公司 2001 年版,第 260—275 页。

③ 李细成:《儒家相关六种人性论的内在联系——以〈论语〉中孔子对人性的论述为问题意识》,《文史哲》2018 年第 2 期,第 142—156+168 页。

④ 张立文:《绪论》,岑贤安等著:《性》,第 4—7 页。

⑤ 方朝晖:《先秦秦汉“性”字的多义性及其解释框架》,《中国人民大学学报》2016 年第 5 期,第 38—47 页。

⑥ 刘泽华是较早提出道家自然人性论且影响较大的学者,与之区别,他认为儒家偏向社会属性或道德属性,参见刘泽华、王连升:《论〈庄子〉的人性自然说与自然主义的政治思想》,《中国哲学》第 11 辑,北京:人民出版社 1984 年版,第 53—75 页。

性论,或许是一种可行的尝试。如果对分析工具、研究框架不首先予以澄清,可能会遮蔽各家不同的特征,从而使问题的讨论趋于模糊而不易澄清。具体属性和根本属性是一对概念,具体属性指的是事物内在的具体多样的潜质、特征或者能力,而根本属性则指的是在事物各种属性某种最为根本的、可以统合其他的属性,这两种属性未必同时产生,当根本属性一旦确立,具体属性就与根本属性形成主次高低之别。差异性和统一性是一对概念,但却是同时产生的,差异性也可以视为事物内在的具体多样的资质、特征或者能力,但是差异性更强调的是事物与事物之间的不同,统一性则是差异性的来源、总和、统摄,因此差异性与统一性之间也有高低之分。以上这两个对子,虽然使用的是今天知识论意义上的划分,而非古人原创,但却是我们用来观察儒道两家性论的有效视角。

一、用具体属性与根本属性的框架分析儒家性论

这里,首先使用具体属性与根本属性的框架分析儒家,我们认为这个框架对于凸显儒家性论的本质与特征更为有效。

从儒家文献来看,儒家基本上将“性”分为两类。一类是具体属性,如告子所谓“食色,性也”,“生之谓性”(《孟子·告子上》);荀子所谓“生之所以然者谓之性”(《荀子·正名》)等人所共有的、先天的、不学而能的资质、禀赋、本能、机能,除了“食色”等生理需求外,还包括性格倾向、运动能力、认知能力、学习能力、思考能力等等。郭店简《性自命出》就说“四海之内,其性一也,其用心各异,教使然也”①。即每个人生来都有同样的能力,但为什么后来“用心”(意志、选择)会有差异,这是因为教育的结果。

具体属性基本上都是自然属性,但有一些今天看来具有社会属性、道德属性的内容,古人也看作是自然属性,因为在古人那里,自然属性和道德属性其实没有分得那么清楚。例如,《性自命出》既说“好恶,性也”,“喜怒哀悲之气,性也”,“善不善,性也”(指人有分辨、判断好坏的能力。或释为擅长或不擅长,是人的天性),又说“仁,性之方也”。就是说,仁爱,是性的一种表象。② “爱类七,唯性爱为近仁。……恶类三,唯恶不仁为近义。”即在“好恶”(“爱”也是“好”的一种)之性中,“爱”这种性接近“仁”之品德。《性自命出》虽然没有说“爱”是什么,但应该就是恻隐、孝慈之类人的亲情吧。郭店简《语丛二》就说“爱生于性”“慈生于性”。《老子》也说“绝仁弃义,民复孝慈”,可见先秦普遍认可作为天性的孝慈,只不过老子反对“仁义”这种人工性极强的作为。上博简《孔子诗论》提到四个“民性固然”,即通过《葛覃》《甘棠》《木苽》《杕杜》四首诗,知道人民都有知“反本”、敬“宗庙”、重“币帛”等情性(《杕杜》因为简文缺失,难以断定究竟指何种“民性”)。这些“民性”在今天看来,都属于人的社会属性、道德属性,但在当时看来,就是天然的、自然的人性。《孔子诗论》认为礼就是在因循、尊重这种自然人性的基础上建立起来的。③ 这种人性论未必儒家独有,我们在《淮南子·泰族》中也能看到类似的描述,“人之性有仁义之资,非圣人为之法度而教导之,则不可使向方”(也见于《文子·自然》)。这和《性自命出》的说法非常接近,人性里面存在趋向仁义的可能性,但要有圣人教导,才能使之走向正确的方向。该文还说“民有好色之性,故有大婚之礼;有饮食之性,故有大飨之谊;有喜乐之性,故有钟鼓管弦之音;有悲哀之性,故有衰绖哭踊之节。故先王之制法也,因民之所好而为之节文者也”。④ 即一部分道家也

① 本文所引郭店楚简的释文,均依据武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著:《楚地出土战国简册合集(一)》,北京:文物出版社 2011 年版。以下除需要特别说明之处外,不再一一出注。

② 李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社 2003 年版,第 178 页。

③ 可参曹峰:《试析上博楚简〈孔子诗论〉中有关“关疋”的几条竹简》,日本郭店楚简研究会编:《楚地出土资料と中国古代文化》,东京:汲古书院 2002 年版,第 291—310 页。曹峰:《试析上博楚简〈孔子诗论〉中有关“木瓜”的几支简》,谢维扬、朱渊清编:《新出土文献与古代文明》,上海:上海大学出版社 2004 年版,第 56—62 页。

④ 本文多次引用《淮南子》《文子》《贾谊新书》等最终形成于汉代的文献,但笔者认为这些文献大部分内容是对先秦的思想继承和总结。

认为合理的规范和制度建立在对人自然的道德属性充分尊重和顺应之上。①

所谓具体属性,除了天赋秉性这一点是共同的之外,其他都五花八门,具有无穷的可能性,甚至像善恶那样相互对立,或者可以分出上中下的优劣来。《性自命出》说:“凡性,或动之,或逆之,或室之,或厉之,或出之,或养之,或长之。凡动性者,物也;逆性者,悦也;室性者,故也;厉性者,义也;出性者,势也;养性者,习也;长性者,道也。”这段话的解释有很大难度,至今没有共识。② 在笔者看来,其大致方向是可以把握的。这段话充分体现了“性”多样发展的可能性,以不同方式对应就会有不同结果。如果按照性本善的理论,只需要集中力量开发善性即可,不需要这么复杂了。《论衡·本性》云:

> 周人世硕以为人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长。如此,则性各有阴阳,善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇。

可见,养性可以导致善恶完全不同的方向,《性自命出》上引这段话也提到“养之”,同时还有其他很多方式,但都可以用“养性”概括。作者认为人性具有很强的可塑性,培养方式不同善恶的走向也不同。当然,结合《性自命出》的后文可知,作者希望最后能“生德于中”,为达成此目的,教化就显得格外重要。③

考虑到“情”(有时意为真实情况,有时意为各种心理生理表现)、“欲”往往和性相关,那么性论的范围就更广。因此,如何认识、利用、保养或者矫正人性就成为先秦性论,尤其儒家性论的重要话题。在具体属性的前提下,并无本性善或者本性恶这样的唯一选项。因此“养性”就是一件极为复杂的事情。

与具体属性相对的是根本属性,根本属性就是某一事物独有的或者说是事物之所以成为那个事物的规定性,把握了事物的根本属性,才能把此物和彼物真正区别开来,从而有效地把握住解决问题的关键。早在清代,阮元就已经指出“性”是从“生”分化的形声字,④在甲骨文中,“生”可以通为“姓”,“多生”可以通为“多姓”,亦即百姓。⑤ “姓”正是区别这一群体与其他群体的显著标志。因此,“性”字在古人心目中,可能从一开始就有显示事物本质的意味。

到了战国时期,对于事物性质的辨析成为一时风尚,例如《孟子》就提到牛之性、犬之性、水之性。《管子》的《水地》篇专门考察了各地水土之性对人性格的影响。《吕氏春秋·诚廉》说:“石可破也,而不可夺坚;丹可磨也,而不可夺赤。坚与赤,性之有也。”这对我们理解名家学说很有帮助。《公孙龙子》一书中虽然没有见到“性”字,但是学界公认“白马”与“马”、“坚”与“白”这些表示“形色”的词都是性质词(《孟子·尽心上》就说“形色,性也”),在公孙龙子看来,性质既寄托于物体之中,又独立于物体之外。例如“坚”性和“白”性都独立于石头之外而存在,“白”不依赖于外物而使其白、“坚”不依赖于外物而使其坚,相反,因为包含了“坚”性或者“白”性,石头才成为白石或者坚石。告子和孟子争辩时,就提到白羽毛、白雪、白玉的“白”都是一样的(《孟子·告子上》),其思路和公孙龙子一样。

如果说公孙龙子关于事物根本性质的探求局限于物之性,那么,孟子则是在人伦的场合,考察人之所以为人的根本属性,那就是“善”。也就是说,在具体属性中,“善”还仅仅是多种可能性中的一种,孟子则把“善”独立出来,使之成为人之为人的根本属性。在否认人和禽兽都有着性(“牛之性,犹人之性

---

① 蒙文通早就指出,道家贵生,但未必排斥仁义。蒙文通:《杨朱学派考》,《先秦诸子与理学》,桂林:广西师范大学出版社 2006 年版,第 110 页。

② 学界观点可参武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著《楚地出土战国简册合集(一)》,第 104—105 页。

③ 这条把“性”与“教”结合起来的路线,是先秦儒家人性论最显著、最普遍的路线,也是外在的、大众的路线。从《论语》可以看出,孔子最早开辟了因为人性不同而因材施教、因为人性相同而全面教化、人性会因为教化而迁移改变成长的思想路线。详见曹峰:《早期儒家性论的两条线索——以〈论语〉和〈中庸〉为中心》,《畿辅哲学研究》第 1 辑,保定:河北大学出版社 2021 年版,第 55—75 页。

④ 阮元:《性命古训》,《揅经室集》(上下册),北京:中华书局 1993 年版,第 230 页。

⑤ 参见李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,60 页。

与?”)这一点上,孟子显然属于狡辩①,但认为辨析事物的根本属性是一切认识的出发点,这一点孟子和公孙龙子没有什么两样。他们都致力于找出那个具有根本意义的属性,以此寻求解决问题的根本方法。根本属性显然具有排他性和统摄性,因为在具体属性中,各种性质可以相互对立,也可以相互补充,并没有那种属性是最高的、统合的。但根本属性则不同,必然高于并统摄其他属性。一旦确立,就具有了主导的地位,必然走向形而上的维度。在性论成为热点之前,抓住了天、抓住了鬼神或者抓住了道就等于抓住了认识事物、解决问题的关键。而现在有了讨论根本属性的性论的加入,理论就变得更为具体、层次变得更为丰富了。这样,在孟子这里,“性”就被赋予了生命力、价值和理想,“性”变成一种应该实现、可以实现的美好的东西。

孟子性善论、荀子性恶论的思维方式都是如此。孟子和荀子不见得没有看到具体属性,但他们选择视而不见。孟子说:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。”(《孟子·尽心下》)可见孟子并不否认人有食色之性、人有贪图安逸之性,这些都是具体属性。但是他为了突出性善是人的根本属性,故意把具体属性另外命名为“命”了。荀子同样认为“性”是“本始材朴”“生之所以然者”(《正名》),即不可学、不可知的种种生而有之的质性。那当然就包括种种具体属性,如认知的能力,“凡以知,人之性也。可以知,物之理也”(《解蔽》)。如生理的习性,“若夫目好色,耳好听,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情性者也;感而自然,不待事而后生之者也”(《性恶》)。但是,将人性放在社会环境下,尤其是激烈的恶劣的竞争环境下考察,人性本恶以及“化性起伪”就成为必然的命题。② 所以我们说他们是性善论、性恶论,其实应该打引号。这是因为他们出于理论的需要,不顾具体属性,有意选择某种特殊属性为根本属性,并将其放大为整体的结果。

总之,我们在读先秦文献尤其儒家文献的时候,必须注意他们谈的究竟是具体属性还是根本属性,如果不加区别,就会不明就里。具体属性往往是利用、因循甚至矫正的对象,而根本属性的出现,可以说是思想发展的必然产物,因为这是解决问题的关键所在,或者说使问题的解决简单化了。但根本属性并无公共性可言,不同的人依据不同的立场,可以推导出不同的根本属性。

二、用统一性与差异性的框架分析道家性论

一般称道家的人性论为自然人性论,即这种人性论强调、尊重人性中先天的、自然的禀赋,而反对后天以强加的方式对天性做出扭曲与改造。因此,我们常说道家的人性论,自然性的色彩更为浓厚,而儒家的人性论,社会性的色彩更为浓厚。这种自然性与社会性的对比,确实有助于对儒道性论做出合理地区分和解释。但是,这样的框架还是存在不足。如前文提及的那样,道家的自然人性论未必不涉及道德的伦理的意涵;自然性与社会性的对比模式,用于解释儒道之间的差别有一定作用,但未必能涵盖道家性论所有侧面;道家对于先天的人性未必一概表示尊重和因循,通过性和情、欲的区分,有时道家对人的部分天性实际上明确提出要加以节制,所以尊重自然人性不等于不加分辨地维护所有的天性。另外,如后文所述,同样是天性,在道家这里也有层次之分,有的指与“道”相应的、整全的“性”,有的指万物从“道”那里分有的、个别的“性”。

因此,我们认为引入另外一个框架,即统一性和差异性来分析道家可能更为合适。之所以没有再沿用具体属性和根本属性的模式,是因为依据道家的理论,将某种属性,例如善性视为人之为人的唯一的、独有的属性是难以成立的。道生万物之后的世界存在着无限的多样性和差异性,虽然如鸟能飞、鱼能

---

① 其实孟子在这里不仅仅是人禽之辨,也是人物之辩,孟子不希望把人当物看待,而要强调人的特殊性,在这一点上,孟子和道家是对立的。

② 如《性恶》云:“故古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治、合于善也。”

游,“性”标志着此物之所以成为此物的特殊规定性,但是从构造的、动态的角度看,构成事物的内在因素不可能是单一的,《老子》第二章云:“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随”,事实上就指出了万物一定是由两两相对的因素构成的,或者说万物的内部潜存着相辅相成、彼此互动的因素。大部分儒家其实也承认这一点,如果人是阴阳二气交合的产物,那么人性中也应该存在阴阳两种可能性,《逸周书·官人》就说:“民生(性)则有阴有阳。”董仲舒继承了这种思想,他认为,天有阴阳,所以导致人性有贪有仁,也就是有善有恶的。如“天两,有阴阳之施;身亦两,有贪仁之性”(《春秋繁露·深察名号》)。应该说《孟子》书中提到的、他要反对的两种人性论,即“有善有不善”“可善可不善”的观念是极为正常、极为普遍的,孟子的学说反而是特例。

道家不可能推出“人性善”这类极端的理论来,因为无法将“善”视为人的根本属性。从道物二分的立场来看,道是超越万物的,不存在任何具有规定性的东西,不然就变成物了。所以道应该是无善无恶的,万物应该是“有善有恶”“可善可恶”的。即便把万物无限多样的、千姿百态的差异性等同于具体属性,在逻辑上也无法导致道家从中找出某种唯一的、排他的、统摄的属性为根本属性。

但是,道家理论中存在着类似根本属性的东西。之所以说类似,是因为这种“性”同样是极为重要的、同样发挥着巨大的作用,笔者称其为统一性。统一性与差异性相对,这有点类似后世佛教“性相”之分,性就是诸法永恒不变的本性,相就是诸法显现于外可资分别的形相。因此这不是一种构成具体事物之规定性的、有着特殊内涵与外延的性,而是万物之性的总和,是建立在万物差异性基础之上的普遍性。道家对这种抽象的、最高层次的性做了非常多的讨论。因为它不能用具体属性来涵盖、也无法用根本属性来表达,所以笔者用“统一性”一词来加以表达。①

无论是统一性意义上之“性”,还是差异性意义上的“性”,都有着共同的源头。从道家的宇宙生成论来看,性是道所生万物过程中一个极为关键的环节,道生万物也可以说就是生出万物之性。这方面,《庄子》有过详细的描述:

> 泰初有无,无有无名,一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同于初。同乃虚,虚乃大。合喙鸣,喙鸣合,与天地为合。其合缗缗,若愚若昏,是谓玄德,同乎大顺。(《天地》)

如果我们将其生成序列简单化,就可以构成如下图示:

泰初→ 一 → 德 → 命 → 形 → 性

因此,从生成的角度讲,万物要成为万物,需要道的源头,德的生机、命的落实、形的结构,以及性的规定,在此基础上形成的物才是完整的。所以,万物之性可以直接上通“道”“德”。在很多场合,《庄子》中的“德”甚至与“性”是同义词。因此,我们就能理解,为什么上引《庄子·天地》这段话的后面要讲“性修反德”了。因为从这个抽象的、同时又是为万物所共有的“性”,可以直接上达“初”即万物的源头,并体验到“大顺”即道的境地。所以,《庄子·天地》的这个“性”应该指的是万物共有的、统一性意义上的“性”,但是,从万物生成的过程来看,《庄子·天地》揭示了差异性是如何产生的,所以这里的“性”也指的是万物差异性。关于差异性的发生,《淮南子·诠言》说得更为清楚:

> 洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。同出于一,所为各异,有鸟、有鱼、有兽,谓之分物。方以类别,物以群分,性命不同,皆形于有。

这一方面明确了不同性命的来源,另一方面也阐述了万物何以千姿百态。在道家这里,差异性是认识、

① 郑开也有道家之性分两重的说法,即“自然人性”和“无为人性”,但笔者以为这个界定还没有突出高下之分。参见郑开:《道家政治哲学发微》,北京:北京大学出版社 2019 年版,第 134 页。

把握、利用大千世界的重要窗口。其中的原理可以从这样几个方面展开:

第一,道家尊重万物的多样性、特殊性、差异性,因为这是道生万物的必然结果,这就是万物的自然。对万物差异性的强调与重视,导致了老子从道“无为”到万物“自然”的思路,后来引发了道家的自生理论和郭象的性分理论。①

第二,在对差异性予以尊重的基础上,道家演变出了特殊的因循理论。所谓因循万物,归根结底就是因循万物之性。试图建立合理统治的黄老道家的一部分性论就是以此为基础的。例如,田骈在向齐王宣讲道术时说:“变化应来而皆有章,因性任物而莫不宜当,彭祖以寿,三代以昌,五帝以昭,神农以鸿。”(《吕氏春秋·执一》)可见“因性任物”是上古所有理想君主共通的成功法宝。《管子》说:“礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也”。(《心术上》)这里的“情”和“理”就是“性”的代名词。《管子》认为,“礼”的设置应该建立在对人自然天性(如“食色”)加以顺应的基础上。这和一些重视顺应人性的儒家完全一致。②《文子》提出“牧民”的前提在于“便性”:“故圣人之牧民也,使各便其性,安其居,处其宜,为其所能,周其所适,施其所宜,如此即万物一齐,无由相过。”(《自然》)以下这段话更是因性而治的杰出体现:

> 以道治天下,非易人性也,……故先王之制法,因民之性而为之节文,无其性,不可使顺教;有其性,无其资,不可使遵道。人之性有仁义之资,其非圣人为之法度,不可使向方,因其所恶以禁奸,故刑罚不用,威行如神,因其性即天下听从,怫其性即法度张而不用。(《自然》)

一些接近法家思维的黄老道家更是强调,要充分利用趋利避害的人性(也可以说是人情人欲),通过满足其“自为”的要求,使民众自发地为统治者所用,从而实现无为而治亦即治理效果的最大化。③

第三,正因为万物充满了差异性,因此没有一种具体的物是全能的,但有限性和差异性导致了万物之间互补的可能性。在政治上,就使物尽其用、人尽其材成为可能。这同样有助于实现无为而治以及治理效果的最大化。例如《列子》提出“圣人无全能”的说法,“天地无全功,圣人无全能,万物无全用。故天职生覆,地职形载,圣职教化,物职所宜。则天有所短,地有所长,圣有所否,物有所通”(《天瑞》)。这段话甚至说天地都各有所长各有所短,这是把万物的差异性推阐到了极点。故《文子》说:“故圣人举事,未尝不因其资而用之也,有一功者处一位,有一能者服一事,力胜其任,即举者不重也,能胜其事,即为者不难也。圣人兼而用之,故人无弃人物无弃材。”(《自然》)这里的“资”“能”“功”说的是不同的能力,而能力正是性的体现。④

通过以上分析说明,在道家那里,对于差异性的认识是把握事物的最佳入口。在黄老道家的政治理论中,对于差异性的利用更是政治上处理问题、解决矛盾的关键抓手。而且,事物的差异性都是平等的,没有高下之分,“万物齐同”“道通为一”,这在《庄子》那里表达得最为透彻。⑤ 所以道家完全没有找出某种特殊的属性,使其独立于或者高于其他属性的意识。类似性善论、性恶论这类唯一性的、排他性的

---

① 详细可参曹峰:《从因循万物之性到道性自然——“自然”成为哲学范畴的演变历程》,《人文杂志》2019年第8期,第9—20页;曹峰:《“自生”观念的发生与演变:以〈恒先〉为契机》,《中国哲学史》2016年第2期,第18—26+33页;曹峰:《思想史脉络下的〈齐物论〉——以统一性与差异性关系为重点》,《中国人民大学学报》2020年第6期,第61—74页。

② 如《礼记·坊记》也有“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”

③ 黄老学把官僚制和法制建立在人性基础之上,对此王中江有非常详尽的论述,参见王中江:《黄老学的法哲学原理、公共性和法律共同体思想》之《二 “人情论”与“因循论”:法律统治与人性及合目的性》。收入王中江:《简帛文明与古代思想世界》,北京:北京大学出版社2011年版,第439—455页。

④ 详细可参曹峰:《先秦道家关于“贤能”的思考》,《人文杂志》2017年第10期,第13—21页。

⑤ 详细可参曹峰:《思想史脉络下的〈齐物论〉——以统一性与差异性关系为重点》,《中国人民大学学报》2020年第6期,第61—74页。

性论,在道家的思想逻辑中是无法成立的。

接下来考察道家对于统一性的认识。如前所言,笔者认为,统一性意义上的“性”指的是终极意义上、普遍意义上的万物之性,是万物之性的总和,而不是将某种差异性归结为根本的“性”。毫无疑问,差异性意义上的“性”也来自“道”,但这种性属于对“道”间接地分有,是不完整的;而统一性意义上的“性”则是整全的,最接近于“道”的。因此,统一性意义上的“性”和差异性意义上的“性”也有高下层次的差别。那么,道家如何论证统一性意义上的“性”呢?本文从三个方面加以考察。

第一个方面,正因为“性”来自道,因此“性”具有“道”的特征也就顺理成章。老子虽然没有提到“性”,但是第二十八章说“常德乃足,复归于朴”“常德不忒,复归于无极”“常德不离,复归于婴儿”,实际上已经是道家性论的滥觞。到了《庄子》那里,“德”“性”并称更为常见。因此,“性”是万物具有的最接近于道的部分。

道家关于“性”的描述往往可以和“道”对应起来。“性”的本始状态,其实就是道未分化时的状态。那些形容统一性意义上之“性”的词汇,如“朴”“平”“和”“正”“静”“真”等,恰恰是道的表征。

如《庄子》云:“水之性,不杂则清,莫动则平,郁闭而不流,亦不能清,天德之象也。”(《刻意》)《淮南子》云:“夫唯易且静,形物之性也。”(《俶真》)人之性也是如此,《管子》云:“凡人之生也,必以平正”,而原因就在于“天主正,地主平,人主安静”(《内业》),可见人性与天地之性(《管子》四篇常以天地为道的象征)并无二致。《淮南子》云:“所谓真人者也,性合于道也。”(《精神》)“达人之学也,欲以通性于辽廓,而觉于寂漠也。”(《俶真》)“辽廓”“寂漠”往往是用来表达道体的。

庄子笔下的“至德之世”正是“道”尚未遭到破坏的“素朴”世界,因此人性也是素朴的。“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。”(《马蹄》)而文明世界的出现,礼乐规范的发明,恰恰是失“性”的结果,例如《马蹄》在接着上一段话之后,笔锋一转,“纯朴不残,孰为牺尊!白玉不毁,孰为圭璋!道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!”描述了一个道德崩塌的悲惨世界,这个世界既是道德毁坏的结果,也是淳朴性情背离的结果。

道家认为人成长过程、文明发展过程就是“道”“德”“性”的分化、破坏过程。如《庄子·缮性》云:

> 逮德下衰……德又下衰……德又下衰……浇淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从于心。……然后民始惑乱,无以反其性情而复其初。

这种类似社会退化论的描写,在道家文献中比比皆是,几乎都会提到“性”的丧失和恢复。“性”的丧失就是平和宁静的丧失,“性”的恢复就是平和宁静的恢复。以庄子为代表的道家之所以会对儒墨的观点采取批判的立场,就是因为庄子看来,一切的人工人为都是文明的产物,文明发展越快,对人工人为的依赖越强,离开本性也就越远。这种观点的极端表达在《庄子》的《骈拇》《胠箧》《马蹄》《盗跖》等篇达到顶峰。①

部分黄老道家为了论证其政治理论的合理性,干脆把文明退化论转变为人性悲观论、有害论,这是把视角从“性”本身转向了失性之后的种种问题。如《黄帝四经·经法·道法》把万物生成的过程简化为四害降生的过程,这四种“害”就是“生有害”,表现为“欲”和“不知足”;“动有害”,表现为“不时”及“时而□”②;“事有害”,表现为“逆”“不称”“不知所为用”;“言有害”,表现为“不信”“不知畏人”“自诬”“虚夸”“以不足为有余”。接着后面就开始讲法的重要性。可见,其重点不在于平和宁静之性的恢复,而在于利用强制的手段,解决失性之后产生的问题,这种思路就很接近法家了。

---

① 不过,如前所言,部分道德属性在道家那里也被看作是自然的、天然的,如认为人性中有仁义之资,而《礼》《乐》《诗》也有助于养性,所以我们不能因为庄子影响太大,而使这种观点绝对化。

② 陈鼓应认为这个缺字可能是“伓(倍)”,即反逆、背离的意思。参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,北京:商务印书馆 2007 年版,第 7 页。

第二个方面,正因为“性”来自道(有时候也用“天”来表示),所以是内在的、完满的、自足的,因此,“全性保真”之类的养性活动就成为首要的事情,而无法容忍人为的扭曲天性的行为。正因为天性是完美的,所以道家常常提出“反性”之说,如《管子》云:“内静外敬,能反其性,性将大定。”(《内业》)因为“性”是内在的(如《管子·白心》说“形性相葆”,即身与心、内与外的相互补充),所以又有“反己”之说,如《吕氏春秋》云“何谓反诸己也? 适耳目,节嗜欲,释智谋,去巧故,而游意乎无穷之次,事心乎自然之涂,若此则无以害其天矣”(《论人》)。《文子》云:“故真人用心复性……不能反己,而天理灭矣。”“不闻道者,无以反其性……唯圣人能遗物反己。”(《道原》)《淮南子》云:“不惑祸福,则动静循理;不妄喜怒,则赏罚不阿;不贪无用,则不以欲用害性;欲不过节,则养性知足。凡此四者,弗求于外,弗假于人,反己而得矣。”(《诠言》)①

因此,在一些道家看来,政治的最高目标莫过于“反性”,如《淮南子》云:“为政之本,务在于安民……在于足用……在于勿夺时……在于省事……在于节欲;节欲之本,在于反性;反性之本,在于去载。去载则虚,虚则平。平者,道之素也;虚者,道之舍也。”(《诠言》)可见“安民”“足用”“勿夺时”“省事”“节欲”这些为政之道虽然重要,但都不能与“反性”相比,“反性”就是让统治者返归与道相应的、虚静平和的世界。《淮南子》还说:“故古之治天下也,必达乎性命之情。其举错未必同也,其合于道一也。”(《俶真》)为政之道,归根结底成了反性之道。回到了性,就实现了政治的最高追求。

正因为统一性意义上的“性”是虚静平和的、接近于道的,所以,任何对“性”造成伤害的事情都要避免,道家虽然肯定、尊重天然的人情人欲,但是当人情人欲危及统一性意义上的“性”时,则需要加以调整和克制。在《老子》那里,“无欲”是反复强调的话题,作为与道相合的行事准则,在后来的道家文献中贯穿始终。如《庄子》从“失性”的角度反向作出阐发:“夫失性有五:一曰五色乱目,使目不明;二曰五声乱耳,使耳不聪;三曰五臭薰鼻,困惾中颡;四曰五味浊口,使口厉爽;五曰趣舍滑心,使性飞扬。此五者,皆生之害也。”(《天地》)《吕氏春秋》则从节制“情”“欲”以“全性”的角度正向作出阐发:

> 今有声于此,耳听之必慊已,听之,则使人聋,必弗听;有色于此,目视之必慊已,视之,则使人盲,必弗视;有味于此,口食之必慊已,食之,则使人喑,必弗食。是故圣人之于声色滋味也,利于性则取之,害于性则舍之,此全性之道也。(《本生》)

《淮南子》在这个问题上有更详尽的发挥,明确要求得道之人“返性于初”“损欲而从事于性”。如《俶真》说:“是故圣人之学也,欲以返性于初,而游心于虚也。达人之学也,欲以通性于辽廓,而觉于寂漠也。”《诠言》也说:“内便于性,外合于义,循理而动,不系于物者,正气也。重于滋味,淫于声色,发于喜怒,不顾后患者,邪气也。邪与正相伤,欲与性相害,不可两立。一置一废。故圣人损欲而从事于性。”

然而节制与调整的度究竟如何设置,人情人欲的正常值在哪里,道家并无明确的规定。这就造成部分道家修行者往往人为地、大幅度压低欲望的程度,荀子在评论道家时提及的“忍情性”者,应该指的就是这些人。② 这些人的思想和行为为后世的道教打下了基础。而部分道家又走向另外一个极端,那就是荀子笔下的“纵情性”者③,他们认为不受任何约束地发挥甚至放纵自己的性情,反而是对“性”的最

---

① “反己”之说,除了道家文献外,我们发现在《孟子》中也多见,如《公孙丑上》云:“仁者如射,射者正己而后发。发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。”《离娄上》云:“爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者,皆反求诸己”。虽然有着同样的问题意识,但所反之“己”性质不同,孟子的“己”代表着儒家意义上的根本属性,道家的“己”代表着统一性意义上的“性”。

② 这批人的代表是陈仲、史鳅,据蒙文通研究,这些人属于杨朱一系,从《庄子》来看,《让王》记载的卞随等人也是“忍情性”一派。参见蒙文通:《杨朱学派考》,第 110 页。

③ 这批人的代表是它嚣、魏牟,据蒙文通研究,这些人“亦为杨朱之学者”,从《庄子》来看,《盗跖》属于“纵情性”一派。参见蒙文通:《杨朱学派考》,第 112 页。

好诠释。《列子·杨朱》篇以及魏晋时期以竹林七贤为代表的放诞行为就是最为典型的代表。其实他们的行为不仅在于认为放纵性情反而更合于“性”或者合于“道”,也是在以特殊的行为方式否定与批判儒家等学派对于人性的束缚。

正因为这种统一性意义上之“性”容易受到破坏,而仅仅依靠“无欲”以“反性”又过于简单,因此,如何在现实环境下对“性”加以修复,道家以及具有道家倾向的思想家们做了很多思考,其中重要的一点就是依赖儒家也认可的、包括礼乐在内的行为方式。例如《管子·内业》云:“凡人之生也,必以平正;所以失之,必以喜怒忧患,是故止怒莫若诗,去忧莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬,守敬莫若静,内静外敬,能反其性,性将大定。”这个“生”指的就是“性”,这样,在一部分道家那里,事实上夹杂着类似荀子的化性起伪思想,因为“反性”需要借助人为和外力才能完成。《吕氏春秋》中不少对“性”加以节制的论述,既有道家的思想背景,也杂糅了各家之说,是这一思想路线的延续。后世的《淮南子》更是大为扩充了这一思想路线。

第三个方面,正因为“性”来自于道,所以道家赋予了“性”一些特殊的东西。首先是至高的地位,属于和“道”“德”“命”同一序列的概念,这一点通过前面的论述已经看得很清楚;其次,和孟子一样,“性”被赋予了生命力、价值和理想,“性”变成一种应该实现、可以实现的美好的东西,这里着重加以讨论。

通过“道”,“性”被赋予了天生的、强大的活力。《老子》五十五章说,“含德之厚,比于赤子。蜂虿虺蛇不螫,猛兽不据,攫鸟不搏,骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而全作,精之至也;终日号而不嗄,和之至也”。可见“赤子”具有强大的免疫力和生存力,这里虽然没有出现“性”字,但“德”字、“精”字、“和”字,后世无不与“性”直接联系起来。《老子》二十八章说还说“复归于婴儿”,“婴儿”是天性饱满的象征,老子特别钟情初生的、新生的东西,认为有种神秘的、不可思议的力量。

道家认为,“性”如果得到完满的修持,那就能产生巨大的能量、发挥巨大的作用。《管子》说:“正形摄德,天仁地义,则淫然而自至。神明之极,照乎知万物,中义守不忒。”(《内业》)①《心术下》也说:“正形饰德,万物毕得。翼然自来,神莫知其极。昭知天下,通于四极。”通过《白心》“形性相葆”,我们知道“德”就是“性”,拥有这种德性,甚至可以达到“照知万物”“万物毕得”的程度。② 通过超能力以把握万物,正是自古以来的追求,在战国时代以前,只有巫师才有这个能力。而道家从“道”到“性”的解释,一方面继承了其神秘性,同时又使普通的人(当然指圣人)也获得了这样的超能力。这样,“性”就具有了不得不守、不得不养、不得不行的必然性。

后来贾谊对“性”的这种超能力有进一步描述,如《新书》把“道、德、性、神、明、命”放在同一个序列,认为“性”是“道德”所之生,“气”之所集,而能焕发出“神气”与“明知”:

> 性者,道德造物,物有形,而道德之神专而为一气,明其润益厚矣。浊而胶相连,在物之中,为物莫生,气皆集焉,故谓之性。性,神气之所会也,性立则神气晓晓然发而通行于外矣,与外物之感相应。
>
> 神者,道、德、神、气发于性也。康若泺流,不可物效也,变化无所不为,物理及诸变之起,皆神之所化也。
>
> 明者,神气在内,则无光而为知,明则有辉于外矣。外内通一,则为得失,事理是非皆职于知。(《道德说》)

“性”一旦形成,其神气就能“晓晓然发而通行于外”,并与外物实现感通,“润厚而胶”指其具有玉石一般既光润又坚实的效果。“神”“明”则是“性”的进一步体现,“神”在内,自由自在、千变万化、不可捉摸,但可以形成物理、促成变化;“明”在外,变成光辉、形成明知。当然,“性”这些不可思议的能力最终是来自于“道”“德”。

---

① “照乎知万物”的“乎”,“中义守不忒”的“义”,按王念孙说,都是衍文。参见王念孙撰、徐炜军等点校:《读书杂志》,上海:上海古籍出版社 2015 年版,第 1229 页。

② 《庄子·达生》说“壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。夫若是者,其天守全,其神无郤,物奚自入焉?”则从反面指出“性”“气”“德”的专一达到最高程度,可以不受外物侵害。

可见,关于“性”发生的源头,“性”的至高地位,“性”的神秘性、内在性、必然性,“性”的圆满、自足、美好,“性”的价值,“性”的强大作用力,这些统一性意义上“性”的内涵,道家作了丰富而系统的论述。

余　论

综上所述,如果我们使用具体属性和根本属性、差异性与统一性的框架来分别考察儒道性论,对于区分儒道两家不同语境下的“性”,甚至儒道内部不同文本中的“性”都会具有实质性的帮助。笔者并不是要彻底否定以往的分析框架,但想指出过去的框架存在着模糊性,容易导致问题的讨论顾此失彼,或者混为一谈。例如使用以往的框架,儒家性论中具体属性和根本属性两者产生的先后性,道家性论中差异性与统一性两者产生的同时性,是不容易被敏感被发现的。此外,如果使用这两个对应的框架去重新审视以往的性论研究,就会发现过去显然过于重视根本属性和统一性意义上性论的研究,而忽视了具体属性和差异性意义上性论的研究,而事实上这两者是相辅相成,不能偏废的。

因此具体属性和根本属性、差异性与统一性这两对框架,将使性论的层次变得更为立体、结构变得更为明晰,焦点变得更为凸出,思路变得更为简单,更能够有效地反映出儒道性论各自的成因、特征及其影响。如果性论结构得到清晰呈现,那么也必然会影响到对儒道心论、命论、气论、道论等一系列中国哲学重要问题的重新解读。因为这些问题之间都是相互影响、彼此互动的。

有效利用这一框架,也将为战国时期儒道关系的考察建立新的视角。如前所述,孟子的性善论的产生,在先秦儒家思想史上近乎突变,这种突变何以发生,后世儒家需要通过大量诠释才能在儒家内部构建起合理的思想脉络。① 然而,考虑到孟子长期活跃于稷下学宫,从儒道相互影响的角度去考察,这个问题或许更容易解决。将“性”置换成具有道德内涵的“善性”,这一点孟子确实不同于道家,但在思维方式上,两者是非常接近的,当孟子把“善性”提升为根本属性时,孟子的“性”就具有了终极的、统摄的意义,这和道家对于统一性的认识有异曲同工之妙。孟子高度赞赏“性”的内在性和必然性,在赋予德性内涵的基础上,使之转化成道德的价值和道德的命令,从而使道德实践变成了人的自发、自觉、自愿和自律;孟子高度赞赏“性”的圆满、自足、美好,这样为政之道就简化成了“性”的开发;孟子高度赞赏“性”的神秘性和强大活力,因此提出“万物皆备于我”的学说;②孟子高度赞赏对“性”加以修持的必要性,因此发展出系统的养护道德之性的学说。

目前为止,学界关于孟子与道家关系的认识,很多还停留在文字相似上,如“大丈夫”“浩然之气”“夜气”“反己”,探究并不深入。其实,孟子对于道家统一性意义上性观念所含绝对性及其强大生命力的吸收和改造才是关键之处,这一点,仅仅沿袭孟子之前儒家主要围绕具体属性展开的讨论,是无法实现的。如前所述,关于“性”的至高地位,“性”的神秘性、内在性、必然性,“性”的圆满、自足、美好,“性”的强大作用力,道家的论述极为丰富系统。因此,孟子性论产生于与稷下道家的互动是可以想象的。现在看来,孟子性论有可能从稷下道家那里汲取过养分。限于篇幅,这里不作展开。

再来看荀子与道家的关系,荀子同样长期活跃于稷下学宫,其思想受到道家影响也是完全可能的。

---

① 孟子性论的突变,后世儒家主要从《易传》《中庸》《性自命出》的天命说中寻找依据,这些文献所见的“性”有些确实具有自上而下、自内而外的特征,和只能被少数人掌握的幽明精微的超验工夫论、境界论有关,但并非将某种具体属性上升为根本属性的思路。孟子性论的意义不在于意识到天命之性是善的,而在于从各种具体属性抽出一种来,认定其最重要,然后再将其与天联系起来。相关论证详参曹峰:《先秦时期“天人合一”的两条基本线索——兼评余英时的两重“天人合一”观》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2019 年第 1 期,第 106—113 页。曹峰:《早期儒家性论的两条线索——以《论语》和《中庸》为中心》,《畿辅哲学研究》第 1 辑,保定:河北大学出版社 2021 年版,第 55—75 页。

② 《孟子》书中所见“万物”仅此一处,从前文来看,承接的正是性论。在笔者看来,最为接近的表述就是《管子》性论中的“照乎知万物”(《内业》)、“万物毕得”(《心术上》)了。

荀子认为人性“本始材朴”,是自然的。这体现于《荀子》的很多篇章,而“性恶”的说法仅见于《性恶》篇。“本始材朴”指的是天生的原始的禀赋、机能,因此就是各种各样的具体属性。较之以往的儒家,荀子对这些先天的、自然的禀赋更多表示出认可与尊重,这接近道家对于万物差异性的接受与容纳。由此逻辑展开,荀子本应是一个“性有善有恶”“性可善可恶”论者。然而,荀子又怎么成了性恶论者呢? 作为一个直面现实问题的政治思想家,在人性问题上,他不得不找出一种简单而可行的思路。一方面,他像孟子那样,将某种具体属性单独提升为根本属性,使之成为解决问题的焦点。另一方面,和黄老道家一样,荀子也是从发生的角度对现实矛盾及解决之道作出说明。他不像其他儒家,把社会问题看作是礼崩乐坏的结果,相反,他认为礼乐法度是为了应对社会问题而后起的。如前所述,黄老道家认为万物在发生过程中,“性”由静到动,由动而生害,也就是说,随着人性中有害成分的不断扩张,社会的矛盾和问题也越来越严重,为此“法”才应运而生。荀子没有在《性恶》篇中描述从宁静祥和到混乱动荡的过程,但结合《荀子》其他篇章,可以想象在他这里应该有一个从“本始材朴”走向性恶的逻辑进程,只不过《性恶》篇仅仅截取了从“性恶”到“礼义”再到“法度”这一特殊的阶段而已。这样看来,很可能荀子受到过道家鼓吹的人性异化论、人性有害论、人性悲观论之影响,因为在儒家内部是没有这种理论的。只不过他采用“化性”的方式,祭起“王教”的大旗,来作为根本的解决之道,这是由他儒家的本色所决定的。限于篇幅,这里也不作展开。

The Double Framework of the Research on the Confucianist and Taoist Theories of Nature in the Pre-Qin Period

Cao Feng

(*School of Philosophy*, *Renmin University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: It is advisable for us to use the framework of the specific attribute and the fundamental attribute in the study of the Confucianist theory of nature. The specific attribute and the fundamental attribute are generated in sequence. Under the premise of the specific attribute, nature is not something exclusive, for example, to be inherently good or inherently evil. Once the fundamental attribute is established, however, it will become the dominant, exclusive and unified attribute, thus inevitably leading to the metaphysical dimension. For some theoretical reasons, both the Theory of Inborn Good Nature (性善论) and the Theory of Inborn Evil Nature (性恶论) are results of deliberate choice of taking a certain specific attribute as the fundamental attribute, and amplifying it so that it may represent nature as a whole. The occurrence of the fundamental attribute simplifies the problems, so it acts as an inevitable product of the ideological development. It is advisable for us to use the framework of difference and unity in the study of the Taoist theory of nature, Difference and unity are generated simultaneously, and both are the inevitable result of the generating process of Dao (道). Unity is a state in which things are complete before Dao is undifferentiated, and difference is a state in which things have individual physical properties after Dao is differentiated. Taoism believes that the best way to reach the ideal state and generate huge energy is “returning to one ’ s nature and to the beginning state” (反性复初) and “preserving one ’ s true nature” (全性保真), that is, returning to or cultivating the state of unity. Meanwhile, understanding the difference is the best way to control things. And making effective use of difference is the key to handling problems and resolving contradictions.

Key words: Confucianism; Taoism; specific attribute; fundamental attribute; difference; unity

(责任编辑　刘曙光)